OSCAR CULLMANN

JESUS y los revolucionarios de su tiempo

OSCAR CULLMANN

JESUS Y LOS REVOLUCIONARIOS DE SU TIEMPO

CULTO. SOCIEDAD. POLITICA.

TRADUCCION DEL FRANCES POR

DON ELOY REQUENA

SEGUNDA EDICION

STVDIVM
ediciones
Bailén, 19
MADRID-13

Es traducción de la edición suiza publicada por *Delachaux et Niestlé*, de Neuchatel, con el título JESUS ET LES REVOLUTIONNAIRES DE SON TEMPS

© JULIO GUERRERO CARRASCO
STVDIVM, ediciones

IMPRESO EN ESPAÑA

1973

ISBN 84-304-1154-2
Depósito legal: M. 21672.—1973

Gráficas Halar, S. L.-Andrés de la Cuerda, 4.-Madrid-15.-1973

ABREVIATURAS

B. j. = *Bellum judaicum,* obra del historiador Josefo (nacido hacia 37-38 d. J. C.) sobre la guerra judía (67-74 d. J. C.).

Diogn. = *Diognetes,* obra de un autor desconocido de la segunda mitad del siglo II, clasificado entre los apologistas cristianos.

H. E. = *Historia ecclesiastica,* historia de la Iglesia en varios libros de Eusebio de Cesarea hacia 260-65/339-40).

NTS = *New Testament Studies* (Revista de la Sociedad de especialistas del Nuevo Testamento).

op. cit. = *opus citatum,* referencia que significa que la obra o el artículo en cuestión ha sido ya citado precedentemente con su título completo y el año de su publicación.

P. G. = *Patrologiae cursus completus, series graeca,* edición que comprende 161 volúmenes de los

Padres griegos, publicada durante los años 1857-66 por J. P. Migne.

RHPhR = *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (Estrasburgo).

SAB = *Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften,* Berlín (Actas de la Academia científica de Berlín).

ThLZ = *Theologische Literaturzeitung* (Revista alemana).

ThWbNT = *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* begründet von G. Kittel, publicado por G. Friedrich (Diccionario teológico del Nuevo Testamento, hasta ahora 8 vols.).

ZNW = *Zeitschrift fûr die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der ältern Kirche* (Revista alemana).

El presente trabajo ha nacido de una conferencia pronunciada en la sesión de apertura del año académico de la Facultad Libre de Teología Protestante de París, el 4 de noviembre de 1969, luego retocada y ampliada notablemente.

PROLOGO

Los impacientes, que quisieran una respuesta inmediata a los últimos problemas, puede que se sientan decepcionados por el presente trabajo. En efecto, se ocupa exclusivamente de la postura de Jesús frente a la situación y a los movimientos de su tiempo. Por otra parte, llega a la conclusión de que a Jesús de Nazaret no se le puede incorporar sin más a una u otra categoría de los principales movimientos *de su tiempo*. Su obediencia radical a la voluntad divina, enraizada en la comunión más íntima con Dios y en la espera de su reino y de su justicia, no encaja en el marco ni de los grupos que defendían el orden existente en Palestina, ni en el de los que lo combatían por la violencia.

Esto no significa que descartemos por principio la cuestión, tan candente hoy, de la postura de Jesús respecto a nuestros grupos modernos—conformistas y no conformistas—, que si bien se asemejan a los del tiempo de Jesús, son, sin embargo, muy distintos de ellos. Al limitarnos en las páginas que siguen al problema histórico, lo hacemos para impedir que se simplifique la cuestión, como ocurre hoy con harta frecuencia. El resultado histórico ha de procurarnos la única base capaz de permitirnos plantear correctamente la cuestión, que habrá de tratar después de si, respetando el espíritu de Cristo, los hechos y las palabras del Evangelio pueden resultar fecundos para nuestro tiempo, aunque no esperemos el fin de los *tiempos para un futuro inmediato.*

Todo intento de confrontar a Jesús con los problemas actuales supone necesariamente la previa solución del problema *histórico.* En cambio, si mezclamos los problemas y no nos esforzamos siquiera en prescindir de nuestros conflictos modernos, corremos el riesgo, primero de falsear la historia, segundo de hacerle, precisamente por ello, un mal servicio a la discusión cristiana de las cuestiones actuales, ya que le damos una base inservible. En el fondo, sería una trivialidad que antaño, cuando el in-

terés y el respeto por la verdad histórica eran más intensos que hoy, ni hubiera sido preciso mencionar. En nuestros días, ciertas consideraciones filosóficas poco apropiadas han arrojado el descrédito sobre todo intento de no introducir prematuramente consideración alguna sobre nuestra situación moderna en la investigación histórica de la época de Jesús.

Con ello se da pábulo a la nefasta opinión de que cada uno sin el menor esfuerzo, puede hablar sobre la postura de Jesús en relación a las cuestiones sociales y políticas del día y reivindicarlo para sus soluciones favoritas. Con ello se favorece el nacimiento y el éxito creciente de slogans famosos que, *a priori*, violentan la verdad histórica.

Séame lícito, pues, en nombre de la verdad histórica, suplicar a todos los lectores, incluidos los no teólogos, que repriman su reacción negativa cuando, en algunas de las páginas que siguen, se encuentren con alguna actitud de Jesús que rechazan en nombre de nuestras normas modernas. Solamente en la conclusión intentaré bosquejar rápidamente algunas directrices en vistas a una aplicación a los problemas de nuestro tiempo. Confío en poder demostrar

al lector que el rodeo por la historia vale la pena.

Para la tercera parte de este trabajo me he visto obligado, por la naturaleza misma de las cosas, a servirme en parte de los argumentos de mi estudio sobre *Dios y el César*. Aquí se los sitúa a la luz particular de la cuestión a la cual el presente trabajo pretende responder. La tesis desarrollada en mi publicación anterior sobre la importancia de la cuestión zelota para Jesús y para la comprensión de su condena la han expuesto, desde su primera publicación en 1956, buen número de eruditos siempre en aumento, y también, por razones comprensibles, los que sacan de ella conclusiones diametralmente opuestas a las mías y consideran al mismo Jesús como zelote o aliado suyo. Ante estas consecuencias, unilateralmente deducidas de la tesis, común a ellos y a mí, sobre el significado del movimiento zelote para la comprensión de la doctrina, de la vida y de la muerte de Jesús, he estimado urgente mostrar, como complemento a mi estudio sobre *Dios y el César* y en el marco de una exposición general sobre los efectos de la predicación escatológica de Jesús, que no solamente no hay necesidad alguna de sacar las consecuencias en cuestión, sino que no se las puede siquiera sacar.

No me queda sino dar las gracias a la señorita Descoeudres por haber confeccionado el índice de referencias bíblicas y de autores citados.

Basilea, enero 1970.

OSCAR CULLMANN.

EL PROBLEMA

Albert Schweitzer, en su historia de los numerosos y variados intentos de exponer la vida de Jesús, ha mostrado que toda esa literatura ha hecho siempre violencia a Jesús tal como realmente vivió en la historia, porque cada época le ha atribuido más o menos inconscientemente sus propias ideas. Así, el siglo XIX en particular hizo de El con frecuencia el representante de un cierto ideal filosófico, social y político, característico de aquella época. En su libro, Schweitzer ha indicado el único remedio posible a semejante arbitrario proceder: hay que examinar las enseñanzas de Jesús sobre el fondo de las ideas de su tiempo. Nunca ha habido tanta necesidad como hoy de recordar esta lección de la obra de Schweitzer, por trivial que pueda parecer junto a las eruditas

discusiones sobre la hermenéutica. En efecto, la teología actual está dominada por la sociología y, una vez más, vemos cómo una moda teológica influye en el retrato que se hace de Jesús.

Lo que parece justificar esos intentos modernos es que, precisamente colocando a Jesús en su tiempo, lo encontramos enfrentado con un movimiento de resistencia religiosa y política, el movimiento *zelote*. El término se deriva de la palabra griega *zelos* = celo. Los zelotes son, pues, celosos, decididos, *comprometidos*, con un matiz de fanatismo. Celosos de la ley, esperan ardientemente al mismo tiempo el advenimiento del reino de Dios para un futuro muy próximo. Por tanto, en cierto modo, nuestro problema puede reducirse a la cuestión de saber cómo reaccionó Jesús frente a ese movimiento.

Algunos estudios recientes han estudiado el zelotismo en el marco del judaísmo. Está la voluminosa e importante monografía de M. Hengel [1]. Por otra parte, G. Baumbach [2] cree que

---

[1] M. HENGEL, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Ch.*, 1961. Ver también W. R. FARMEER, *Maccabes, Zealots and Josephus*, 1956.

[2] G. BAUMBACH, "Zeloten und Sikarier", *ThLZ*, 1965, col. 727 ss., y "Die Zeloten—ihre geschichtliche und re-

debe insistir en la distinción que puede hacerse entre diferentes grupos de resistentes: de un lado, los *zelotes* propiamente dichos, con un programa de reforma radical del culto del templo y del sacerdocio vigentes; de otro, los *sicarii,* designación latina, literalmente "hombres de cuchillo", con un programa más bien político, encaminado a la expulsión de los romanos y al establecimiento de un poderoso reino de Israel. Pero en ambos grupos se rozaban fe y política. Y es que ambos querían provocar el cambio por la violencia, para lo cual debían luchar contra la autoridad establecida en Palestina. Por ello no hay que exagerar lo que los separaba. Sin negar las diferencias que los distinguía, aplicaremos, de acuerdo con el uso hoy corriente, el término de zelòtes a todos esos resistentes, tanto más que la postura de Jesús fue esencialmente la misma en relación a todos esos grupos.

Sabemos que la revuelta político-religiosa

---

ligionspolitsche Bedeutung", *Bibel und Liturgie,* 1968, página 2 ss. En este último artículo trata también brevemente el problema Jesús y los zelotes. Aunque en los detalles su exégesis difiere mucho de la mía, sustancialmente llega a las mismas conclusiones de mi obra *Dios y el César* y de mi conferencia de 1962 sobre "Die Bedeutung der Zelotenbewegung im Neuen Testament", publicada en *Oscar Cullmann. Vorträge und Aufsätze,* 1925-1962, 1966, p. 292 ss.

terminó en una verdadera guerra, la guerra judía contra los romanos, y en la toma de Jerusalén por éstos el año 70 después de Cristo. Un grupo de zelotes continuó una resistencia heroica hasta el 74 en la fortaleza de Masada [3].

La resistencia frente a los ocupantes romanos era, en tiempos de Jesús, el problema por excelencia de Palestina, problema a la vez religioso y político. Romanos y judíos estaban a diario enfrentados con El. Los romanos se encontraban como obsesionados por la agitación zelote, que se iba organizando cada vez más. Presentían el zelotismo en todas partes. Cuando el apóstol Pablo comparece ante el oficial romano (Act 21, 38), éste le pregunta si es el jefe egipcio que ha provocado la revuelta de los cuatro mil *sicarii*, acontecimiento relatado por el historiador judío Josefo. De otra parte, todo judío en tiempos del Nuevo Testamento tenía que tomar forzosamente posiciones ante aquel problema, tanto más candente cuanto que se refería a la vez a la política, de un lado, y a la

---

[3] El actual estado de Israel ha convertido ese sitio en monumento nacional, que los guías enseñan a los turistas. Para la cuestión histórica, ver Y. YADIN, *Masada, Herod's Fortress and the Zealot's Last Stand*, 1966, y W. ECK, "Die Eroberung von Masada und eine neue Inschrift des L. Flavius Silva Nonius Bassus", *ZNW*, 1969, p. 287 ss. (se pronuncia, con M. Hengel, por el año 74, y no 73).

fe y la esperanza mesiánica, de otro. El rabino Gamaniel (Act 5, 34 ss.) coloca a los discípulos de Jesús en el mismo plano que los jefes zelotes, Theudas y Judas de Gamala, cuya insurrección, ahogada en sangre, según Josefo, debió permanecer por mucho tiempo grabada en el recuerdo de todos.

En nuestros días, cuando se habla de *teología de la revolución,* es comprensible la tentación de ir más lejos en la línea del rabino judío, haciendo de Jesús pura y simplemente un resistente zelote. A primera vista parece imponerse este juicio, tanto más que las enseñanzas y la vida de Jesús ofrecen ciertos rasgos innegablemente zelotes. La conclusión parece justificada sobre todo por el hecho, admitido hoy por la gran mayoría de los críticos, de que la condena jurídica de Jesús no la pronunciaron los judíos, sino los romanos, a los cuales interesaba únicamente la actitud política de sus súbditos. Junto a otros muchos argumentos, mencionemos por el momento únicamente el hecho de que Jesús fue ejecutado según el modo romano, la crucifixión (la pena de muerte judía hubiera sido la lapidación), y que la inscripción de la cruz, muy probablemente obligatoria entre los romanos, indicaba como motivo de la condena la pretensión a la realeza;

por tanto, un motivo político, el único que interesaba a los romanos.

Comprendemos, en consecuencia, que algunos grupos, empeñados hoy en luchas políticas o sociales contra las instituciones existentes, reivindiquen para sí al *Jesús resistente*. Lo comprendemos tanto mejor, cuanto que, independientemente de las tendencias de esta clase, existen desde hace mucho eruditos que han creído que debían hacer de Jesús un zelote o, en todo caso, un aliado de los zelotes. Así ya, H. S. Reimarus [4]; en tiempos más cercanos a nosotros, conviene citar a K. Kautsky [5] y R. Eisler [6]; finalmente, en nuestros días, a un autor inglés que goza de reputación de especialista del Nuevo Testamento, S. G. F. Brandon [7], el cual, en un libro muy reciente, llega tan lejos como es posible en este camino.

Lo que aquí vamos a discutir son los argumentos de estos eruditos, aunque sin mencionar siempre a los autores expresamente, ya

---

[4] Ver luego pp. 45 s.

[5] *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, 1778, publicado por G.-E. Lessing como séptimo de los "fragmentos de un desconocido".

[6] *Der Ursprung des Christentums*, 1908. Es cierto que, por ser socialista, le interesaba la tesis sobre todo desde el punto de vista político.

[7] *Jesous basileus ou basileusas*, 1929/30.

que grosso modo proceden todos de la misma manera. No vale la pena detenernos en el examen de ciertas obras de vulgarización, que no buscan más que el sensacionalismo y que—por desgracia—lo consiguen con demasiada facilidad, siendo explotadas por otros, menos competentes todavía, para fines demagógicos en forma de *slogans*.

Observemos, en primer término, que nuestros evangelios contienen dos categorías de palabras y de relatos de Jesús; una, acerca a Jesús efectivamente al zelotismo; otra, por el contrario, lo separa claramente de El. Se comprende fácilmente que, según nos basemos únicamente en la primera o en la segunda, podemos presentar a Jesús lo mismo como revolucionario que como adversario decidido de toda resistencia y defensor del orden establecido.

Pero, ¿tenemos derecho a no considerar más que una de esas categorías? Veremos que ambas, lo mismo la una que la otra, están fuertemente enraizadas en cuanto sabemos acerca de las enseñanzas y de la vida de Jesús. Veamos primero los rasgos que acercan a Jesús a los zelotes. Su predicación: "El Reino de Dios está cerca"; los zelotes no anunciaban otra cosa. La conciencia de Jesús de que tenía que cumplir una misión divina decisiva para la ve-

nida de ese reino. Su postura crítica frente a Herodes, al cual llamaba *zorro* (Lc 13, 32). La ironía con que habla de los soberanos, los cuales, al paso que dominan a los pueblos, se atribuyen el título de *bienhechores* (Lc 22, 25). Ciertas frases sobre llevar la espada. Luego, la *vida* y la actividad de Jesús: su ascendiente sobre la multitud, la cual, según Jn 6, 15, quiere hacerle rey. El atractivo que ejerce sobre los zelotes; entre los doce, seguramente hay uno, Simón el zelote [8], que había sido miembro del partido zelote antes de hacerse discípulo de Jesús [9]. En otra parte, he mostrado que quizá

---

[8] *Jesus and the Zealots*, 1967. BRANDON no califica a Jesús de zelote, pero comprende su vida y sus enseñanzas plenamente en el contexto del zelotismo. Aunque el autor no oculta su simpatía por los zelotes y por la revolución, su argumentación reviste un carácter científico.

JOËL CARMICHAEL, *La vie et la mort de Jésus*, 1964, quizá no es personalmente responsable de la impresión que ha producido su tesis, *que no es absolutamente nueva*, sobre la condenación de Jesús exclusivamente por los romanos y sobre la relación entre Jesús y los zelotes. Se esfuerza en poner de manifiesto, mediante la comparación exegética de los Evangelios, una evolución que va de la historia a su *deformación*. Pero se abstiene, deliberadamente, casi de toda discusión con la ciencia del Nuevo Testamento, de la cual se reconoce, sin embargo, altamente tributario, a lo cual se debe que no se imponga la disciplina de una autocrítica, que hubiera sido necesaria frente a sus construcciones.

[9] Así es como se llama en las listas de los doce de Lucas (Lc 6, 15 y Act 1, 13). Marcos 3, 19) y Mateo (10, 4)

Pedro Barjona[10], y casi seguramente Judas Iscariote (cuyo apodo parece contener el apelativo *sicarius*)[11] parecen haber sido antiguos zelotes. En todo caso, se podía interpretar ya en vida de Jesús, aunque erróneamente, como actos de zelotismo: la purificación del templo, la entrada en Jerusalén en las circunstancias

---

le llaman *Kananaios*, lo cual no ha de traducirse por cananeo, pues es simplemente la transcripción griega de la palabra aramea para indicar *zelote* (ver la raíz hebrea *qna*, celo). La afirmación poco plausible de BRANDON, *op. cit.*, p. 2430, según la cual Marcos habría querido ocultar con esta palabra Taramea, simplemente transcrita y no traducida—por tanto, incomprensible fuera de Palestina—, el hecho de que Simón era zelote, entra en el marco de su tesis general, defendida a lo largo de toda la obra, según la cual Marcos habría buscado *despolitizar* el Evangelio.

[10] La mayoría de los partidarios de la tesis del zelotismo de Jesús pretenden, pero sin poder aportar la prueba, que habría seguido siendo zelote al mismo tiempo que discípulo de Jesús. Debido a la actitud de Jesús respecto a los zelotes, tal como la consignaremos en el curso del presente trabajo, me parece muy difícil de admitir semejante suposición.

[11] En *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*, 1952, p. 17, y *Dios y el César*, 1956, p. 19, he recordado que no es cierto que la interpretación Barjona = hijo de Juan (Jn 1, 42) sea exacta, y que, según un antiguo léxico hebreo, citado por G. DALMAN, *Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch*, 2.ª ed., 1922, p. 65, podría tratarse de una palabra tomada del acádico que significa *terrorista* (ya mencionada por R. EISLER, *op. cit.*, p. 67). Ver también M. HENGEL, *op. cit.*, p. 55 ss., el cual, sin excluirlo del todo, pone en duda esta explicación de "Barjona" en Mt 16, 17.

referidas por los Evangelios, el que uno o varios discípulos llevaran armas en Getsemaní, finalmente, y sobre todo, el hecho ya mencionado de que los romanos condenaran a Jesús como agitador, zelote, según lo indica la inscripción de la cruz.

Por otra parte, los argumentos invocados para presentar a Jesús como adversario de toda resistencia política y de toda violencia son igualmente fuertes y numerosos: todas sus palabras sobre la no violencia y las exhortaciones a no resistir al mal (Mt 5, 39 ss.) [12]; el amor a los enemigos; la bienaventuranza relativa a los pacíficos. —La orden de no sacar la espada y la fidelidad a la ley [13]. —El que Jesús admitie-

[12] En mi artículo "Le douzième apôtre", *RHPhR*, 1962, páginas 133 s., creo haber demostrado que la presencia de dos Judas en la lista de los doce, tal como la presenta Lucas (Lc 6, 15 y Act 1, 13) se explica debido a un duplicado proveniente de las diferentes maneras de nombrar a un solo y mismo Judas, atestiguadas por las variantes de textos para los dos Judas: Iscariote, zelotes, kananaios. Las tres denominaciones le convierten en un zelote.

[13] La libertad respecto a la ley, que hay que tener muy en cuenta y que, en cierto modo, equivale a una actitud revolucionaria (ver más lejos, pp. 35-36) no podía mencionarse en la serie precedente, entre los rasgos que acercan a Jesús a los zelotes, porque éstos, por su parte, entendían el radicalismo de la obediencia a la ley, en buena parte, en el sentido de un reforzamiento de la obediencia a la letra, y no en el de las *antítesis* del sermón de la montaña: "pero Yo os digo...".

ra entre los suyos a un antiguo publicano y que mantuviera frecuentes relaciones con estos representantes del orden establecido. —Pero, ante todo, la repulsa enérgica de todo elemento político de la misión divina que Jesús tiene conciencia de cumplir, considerando al zelotismo precisamente como la gran tentación.

Es claro que los partidarios de la tesis del Jesús revolucionario y los de la tesis del Jesús defensor del orden establecido tienen que eliminar necesariamente una u otra de estas categorías de dichos y de relatos. El medio es muy sencillo: pasar en silencio lo que contradice la tesis que quieren defender. Mas los que pretenden interpretar seriamente los Evangelios, se ven forzados en ese caso, a pesar de todo, a explicar la presencia en los Evangelios de los elementos que les contrarían. La exégesis científica del Nuevo Testamento les brinda un procedimiento que, aplicado sin control, resulta igualmente arbitrario: declarar que sólo las palabras favorables a una de las dos tesis habrían sido realmente pronunciadas por Jesús, mientras que las que afirman lo contrario se las habría atribuido a Jesús la comunidad creyente; asimismo, sólo una de las categorías de hechos sería histórica, siendo la otra creación consciente o inconsciente de la fe de la

comunidad[14]. Es además demasiado frecuente hoy atribuir a la comunidad creyente la función, por así decirlo, de chivo expiatorio, reservada antaño al apóstol Pablo, el cual habría falseado el Evangelio de Jesús. No es mi intención, en absoluto, desacreditar la obligación que pesa sobre todo exegeta de tomar en cuenta la función de la comunidad en la fijación de la tradición de los Evangelios, como nos lo enseña la *Formgeschichte*. No obstante, rechazo la aplicación arbitraria, ingenua y sin control, de ese método, de suyo legítimo. Es inadmisible eliminar de esa manera todo cuanto se opone a una idea preferida nuestra. El exegeta debería imponerse a este respecto una disciplina muy estricta.

Por lo demás, los partidarios de ambas tesis que solamente tienen en cuenta una de las dos series de textos, cometen un error inicial, grá-

---

[14] Por lo que se refiere a la tesis de que Jesús habría estado de acuerdo con los zelotes, este método se presenta habitualmente bajo la forma que, entre otros, S. G. F. BRANDON, *op. cit.*, p. 245 ss., ha desarrollado en detalle: solamente los Evangelistas habrían transformado a Jesús, partidario del zelotismo, en pacifista. Marcos ante todo sería el responsable de esta *despolitización* (ver más arriba, p. 20, n. 9). G. BAUMBACH, *Die Zeloten*, se esfuerza en negar, con consideraciones inspiradas en la *Formgeschichte*, la existencia de una tendencia *pacifista* de este estilo en los Evangelistas.

vido en consecuencias para nuestro problema. Parten *a priori* de que la postura de Jesús ha de ser forzosamente simple: o bien fue un revolucionario, o bien fue un defensor de las instituciones existentes. No se toma en cuenta para nada la posibilidad de que, sin caer en contradicción, la actitud de Jesús respecto a las instituciones de este mundo tuviera que ser compleja, ya que su fundamento se encuentra fuera de las realidades de este mundo. Si las simplificaciones son *terribles* en todos los sectores, lo son sobre todo cuando se las aplica a Jesús. La doble postura de Jesús frente a un mundo injusto, cuyo fin anuncia El y en el cual los discípulos han de laborar por un reino que no es de este mundo, ni es contradictoria, ni una actitud de compromiso. No pretendo armonizar aquí a toda costa lo incompatible. En realidad, las dos series de expresiones y de hechos tienen un fundamento único en nuestro caso en la esperanza central de Jesús: la espera del reino que ha de venir [15]. Tal es su raíz común.

El mismo Albert Schweitzer es quien, a fin de ponernos en guardia contra las deformaciones modernizantes del retrato de Jesús, insiste

---

[15] Es cierto que también los zelotes tenían una esperanza muy viva. Pero el reino que ellos esperaban era *de este mundo*, aunque admiten una intervención milagrosa de Dios.

en la necesidad de considerar esta esperanza como la clave de todas las enseñanzas y de toda la obra de Jesús. Si tomamos en serio su recomendación, se seguirá de ahí para nuestro problema que, para Jesús, todos los fenómenos de este mundo tenían que estar por fuerza relativizados, por lo cual su actitud se sitúa más allá de la alternativa *orden establecido* o *revolución*. A diferencia de los zelotes, Jesús anuncia que el reino viene de Dios y que su venida no depende de nosotros. Según las palabras de Mc 4, 28, la semilla crece sin nuestro concurso.

Ahí sobre todo es preciso imponernos la disciplina exegética a que me refiero, la cual nos exige prescindir de las ideas que están hoy en boga. El miedo al slogan *religión = opio del pueblo* no ha de inducirnos tampoco a mirar las enseñanzas de Jesús independientemente de la perspectiva escatológica del reino futuro. Por lo demás, como todos los slogans, es contrario a la verdad, la cual no es tan simple. La espera del reino futuro, que no es de este mundo, no aleja a Jesús de la acción en este mundo y por este mundo que pasa, sino que, por el contrario, la estimula tanto más cuanto que sus normas no pertenecen a este mundo que Dios hará desaparecer. La escatología cristiana auténtica no favorece en absoluto el inmovilismo.

En la perspectiva escatológica es como comprendemos la doble actitud de Jesús respecto a: 1) el orden establecido del culto; 2) el orden social, y, sobre todo, 3) la institución del Estado. Esta perspectiva escatológica relaciona también entre sí los tres problemas. Nosotros los distinguiremos igualmente en la teoría; pero en realidad no constituyen más que un solo problema. Por otra parte, habiendo sido crucificado Jesús por el estado romano, los problemas social y cultual desembocan en el problema político. La postura de Jesús para con el templo, lo mismo que su predicación social, habían de oponerle tarde o temprano a la autoridad política, preocupada por mantener el orden y recelosa de todo movimiento de las turbas. Por eso nos ocuparemos más por extenso en este estudio de la cuestión de la resistencia al Estado; pero no descuidaremos los problemas del culto y de la predicación social.

I. LA CUESTION CULTUAL

Jesús purificó el templo. Tal es el hecho que más parece abogar en favor de la tesis unilateral sobre el *Jesús revolucionario;* de hecho, sus partidarios le atribuyen la mayor importancia[1]. ¿No constituye un acto tan contundente el punto de partida y el criterio en que hemos de basarnos para juzgar los otros elementos de la tradición de los Evangelios? En todo caso, ese acto resulta molesto para los que, de una manera igualmente unilateral, sostienen que Jesús habría sido fiel defensor del orden existente. Pero ¿resulta también molesto para la tesis que pretendo sostener aquí, de que, frente a las instituciones de su país, Jesús está por encima de nuestros antagonismos? No cae-

[1] Ver, por ej., S. F. G. BRANDON, *op. cit.*

rá en la tentación de recurrir a la fácil solución de negar la historicidad de la purificación del templo. Sin embargo, exegetas serios han propuesto esta solución por razones objetivas y puramente históricas. Así, Goguel [2] sugiere que la comunidad habría forjado ese relato, partiendo de una protesta puramente verbal de Jesús contra el tráfico en el templo. Lohmeyer [3] y ya Orígenes (según D. Fr. Strauss [4], el cual cuenta, es cierto, con un núcleo histórico) expresan también sus dudas. Se señala que la policía del templo y las fuerzas romanas hubieran debido intervenir contra una acción de ese estilo. Por otra parte, se dice, sería inconcebible que no se mencionara el hecho en el proceso de Jesús como elemento de acusación. De todas formas, el acto llevado a cabo por Jesús no habría tenido, según otros, la importancia que se le ha atribuido. A lo sumo se habría perturbado más o menos la paz y el orden momentáneamente.

No hay razones suficientes para negar o minimizar así el hecho [5]. No obstante, no se lo

---

[2] *Jésus*, 2.ª ed., 1950, p. 3270.

[3] *Das Evangelium des Markus*, 1957, p. 237.

[4] *Leben Jesu*, 1840, p. 731 ss. (según G. Baumbach, *Die Zeloten*, p. 21, n. 129).

[5] R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 3.ª ed., 1961, p. 36, parece admitir su historicidad.

debe situar en una falsa perspectiva. ¿Era esto realmente un acto de zelotismo? [6]. La afirmación contiene un elemento de verdad. Los zelotes propiamente dichos, según lo hemos visto, tenían un programa de reforma del culto del templo y del sacerdocio existentes (como ocurría también en la secta de Qumrân). Pero los zelotes querían primeramente destruir el sistema existente por la violencia; en segundo lugar, pretendían establecer otro de tipo terreno. Ambos aspectos se hallan ausentes en Jesús. Al purificar el templo del tráfico de los animales y del negocio monetario, Jesús atacó, desde luego, un elemento de importancia esencial para el culto de los sacrificios y hubo de provocar al sacerdocio; pero no persiguió ninguno de los dos fines de los zelotes que acabamos de mencionar, a saber: destruir toda la organización del templo y del sacerdocio y reemplazarla por otra. Es verdad que anunció, a la manera de los profetas, la destrucción del Templo: "No quedará piedra sobre piedra" (Mc 13, 2). En presencia del sumo sacerdote se citan en contra suya ciertas palabras sobre la destrucción del Templo. Pero la comparación exegética de

---

[6] E. Trocmé, "L'expulsion des marchands du Temple", *NTS*, vol. 68, 1968, p. I ss., habla efectivamente de un *gesto zelote* (p. 19) inspirado por la tradición sobre Finees (núm. 25). Sin embargo, no considera a Jesús miembro de la secta zelote.

las variantes de esas palabras en los diferentes Evangelios muestra que al hacerle decir a Jesús que El mismo destruiría el templo, los adversarios deformaron lo que realmente había dicho, a saber: este Templo será destruido (cf. Mc 13, 2); Yo construiré otro, no hecho por mano de hombre (Mc 14, 58)[7]. En cambio, los zelotes pensaban en un orden nuevo en un templo hecho por mano de hombres.

Desde ahora podemos ver cuál es la característica de la actitud de Jesús respecto a todas las instituciones existentes. Es fundamentalmente crítica. No les reconoce ningún valor eterno. Forman parte de este mundo perverso, que pasará. Mas, como Jesús sabe que pasarán con este mundo, se limita, de un lado, a anunciar su carácter caduco y, de otro, a purificar lo que se puede sin la destrucción violenta de su misma existencia. No pierde el tiempo tomando parte en una acción encaminada a la demolición de las instituciones por las armas; no quiere desviar a los corazones del objeto de su predicación, que es el reino de Dios

---

[7] El *falso testimonio* (Mc 14, 57 s.) consiste probablemente en el hecho de que los falsos testigos ponían en la primera parte de la expresión la primera persona. La forma juanista del principio (Jn 2, 19): "destruid este Templo" (es decir, cuando este Templo sea destruido) se acerca sin duda más a las palabras primitivas.

que no es de este mundo. Lo que El prepara no es el fin perseguido por los zelotes: una nueva organización sacerdotal. La purificación del Templo, acto individual, signo profético de Jesús y no elemento de un plan zelote, ha de llamar la atención sobre el culto verdadero, espiritual, que se practicará al margen del marco de las instituciones terrenas. De los elementos del culto existente, Jesús cambia los que están en flagrante contradicción con la esencia de todo culto y que son más susceptibles de ser cambiados sin que haya necesidad de suprimir el culto mismo por la violencia. La purificación del Templo no afecta de manera inmediata más que a un sector muy limitado del culto judío [8]. Por tanto, Jesús impone a su resistencia un límite que resulta esencial. No se trata de una actitud dictada por una tendencia al compromiso, sino por el radicalismo escatológico. Porque, visto desde ese ángulo, el cambio que prepara Jesús es mucho más radical que el que buscan los zelotes. Efectivamente, aunque su esperanza supone la intervención milagrosa de Dios, se realiza en la esfera terrena y nacional [9].

---

[8] Este es también el parecer de E. TROCMÉ, *art. cit.*, páginas 17 s.

[9] Más radical también que el de la secta de Qumrân. Ver H. BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus; Jesus von Nazareth und die essenische Qumrânsekte*, 1957. Ver también *Qumrân und das Neu Testament*, 1964.

La predicación sobre la destrucción del templo y el acto de la purificación confirman que la espera del fin no le llevó a Jesús al inmovilismo. A pesar de esto, existe una diferencia fundamental, que le separa del zelotismo.

Sabemos, por una parte, que Jesús respetó efectivamente el marco de la organización del Templo. Con razón Bultmann, el cual es de la misma opinión, remite a Mt 5, 23, una de las pocas manifestaciones que considera auténticas: "Si presentas tu ofrenda al altar y recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja la ofrenda ante el altar..." [10]. Jesús purifica el culto del Templo, no termina con él .

* * *

Tal fue su actitud respecto a toda tradición: "Haced y guardad lo que os digan los hombres de la ley), pero no los imitéis en las obras" (Mt 23, 3). Y las palabras de Mt 23, 23 indican la misma aceptación del marco de la tradición existente: "Haced lo que es importante en la ley: la justicia, la misericordia y la fidelidad; esto hay que hacerlo, pero sin omitir a lo de-

---

[10] Según HENGEL, *op. cit.*, p. 317, su esperanza es, en este sentido, a la vez trascendente y nacional.

más" [11]. Mientras el marco de la tradición le permite anunciar la buena nueva y dar testimonio, lo mantiene. Sin embargo, al revés que los zelotes, cuyo radicalismo se atiene a la letra, descarta El los elementos que nos impiden realizar de una manera verdaderamente radical y sin compromiso la voluntad divina subyacente a la letra de la antigua Ley de Dios, como lo muestran las antítesis del Sermón de la Montaña: "Habéis oído..., pero Yo os digo..."

Partiendo de esta obediencia, inspirada por el radicalismo escatológico hacia la voluntad divina, llega, es cierto, a una postura que le pone en abierta oposición a los fariseos. Su polémica contra ellos es tanto más virulenta, porque precisamente se sabe mucho más acerca de ellos que de los saduceos, más bien diferentes al punto de vista religioso. Su obediencia radical le impulsa respecto a la letra de la ley a

---

[11] R. BULTMANN, *Theologie*, p. 15, recuerda, es cierto, que estas palabras faltan en Lc 11, 42, en el manuscrito D, pero admite la posibilidad de su autenticidad, viendo en ese caso ahí una prueba más de que "Jesús es completamente ajeno a las ideas polémicas de reforma de la ley". Según H. BRAUN, *Jesus, Der Mann von Nazareth und seine Zeit*, 1969, p. 74, esas palabras habrían sido atribuidas a Jesús más tarde. Pero ¿ha de ser la postura de Jesús por fuerza simple? El mismo autor (página 78) escribe con razón que "Jesús no es iconoclasta".

una libertad que debería considerarse revolucionaria [12].

Lo que acabamos de ver respecto al templo y a la tradición, podríamos extenderlo a la comunidad misma de Israel. Jesús respeta su misión: "Id a las ovejas perdidas de la casa de Israel." Sin embargo, no confunde a Israel y al reino de Dios, "al cual vendrán de Oriente y de Occidente" (Mt 8, 11). Aun reconociendo el papel de Israel en el plan salvífico divino, que no discute, observa respecto a los samaritanos y a los paganos una postura que debía escandalizar en el más alto grado a los judíos, comprendidos precisamente los zelotes, cuyo odio a los paganos no conocía límites.

---

[12] En este sentido, K. NIEDERWIMMER, en *Jesus*, 1968, página 54 (libro que concede un sitio muy importante a la sicología en su interpretación) llama a Jesús un rebelde.

II. LA CUESTION SOCIAL

Jesús estigmatizó en su predicación la *injusticia social* de su tiempo, en lo cual comparte también una de las preocupaciones esenciales de los zelotes. Toda esta cuestión la considera El también a la luz del reino de Dios. Denuncia sin compasión esa injusticia en su predicación "¡Ay de vostros, ricos!" (Lc 6, 24)[1]. Proclama bienaventurados a los padres, porque el reino de los cielos es de ellos. La parábola del rico y del pobre Lázaro (Lc 16, 19 ss.) sitúa también la diferencia social a la luz del reino futuro; y la parábola de Lc 12, 16 hace lo mismo respecto a la locura del rico. ¿Quiere esto

[1] Aunque las maldiciones de Lc 6, 24 ss. no sean primitivas (faltan en Mateo), y la citada aquí haya que referirla al ideal de pobreza de Lucas, no es contraria a la postura general de Jesús.

decir que, prácticamente, Jesús admite la injusticia social en el mundo presente durante el corto lapso de tiempo que todavía ha de durar? De ningún modo; ni siquiera en la perspectiva de la gran proximidad del fin, que fue la de Jesús.

Durante el espacio de tiempo que queda antes del fin, Jesús anuncia, de un lado, que a la luz del reino que ha de venir, la diferencia entre ricos y pobres es contraria a la voluntad divina. Ese juicio sobre el orden social presente es, de suyo, revolucionario. Pero no lo es en el sentido de un llamamiento de Jesús a la subversión de ese orden en cuanto orden. De otro lado, exige algo de sus discípulos, a fin de prepararlos a esa subversión radical proveniente de Dios; cada uno, individualmente, ha de aplicar desde ahora, en su terreno, las normas del reino futuro. ¿De qué servirían si no todas las recomendaciones a los discípulos? Sin embargo, tampoco esta vez traza Jesús un programa revolucionario de reforma de las instituciones. Dios juzgará muy pronto a las instituciones injustas. El hombre, como individuo, es quien ha de cambiar por la ley del amor. Como tal, es objeto de la invitación al arrepentimiento. Bultmann subraya también con toda energía en su *Teología del Nuevo Testamento* este as-

pecto individual de las enseñanzas de Jesús [2]. Por extraña que pueda parecer desde el punto de vista de las concepciones modernas, la prioridad concedida por Jesús al cambio individual del corazón, no podemos violentar los textos. Jesús se preocupa de que desaparezca en el individuo el egoísmo, el odio, la mentira, la injusticia. De esta manera quiere cambiar la relación del hombre con Dios y, luego, la relación del individuo con el prójimo.

"Buscad primero *(prôton)* el reino de Dios" (Mt 6, 33 añade: "y su justicia"), y todas las demás cosas se os darán por añadidura [3]. Es curioso que, tanto en Mateo como en Lucas, estas palabras sirvan de conclusión a la recomentación a no preocuparse de las necesidades materiales: alimento, bebida, vestido. "Los gentiles se afanan por todo eso; pero bien sabe vuestro Pedre celestial que de todo ello tenéis necesidad." En este punto concreto

---

[2] 5.ª ed., 1965, p. 10 ss. Ver sobre todo p. 8 s.: "La proclamación de la voluntad divina por Jesús (no es) una moral de transformación del mundo...; (es) una moral que hace de manera inmediata al hombre, como individuo, responsable delante de Dios."

[3] Lucas (12, 31) refiere también estas palabras. El término griego *Prôton* para *en primer lugar*, no se encuentra en él en el texto, pero sí la idea. Debía encontrarse ya en la fuente de los Logia, utilizada por Mateo y Lucas.

dice Jesús: "Buscad primero el reino de Dios." Se ve, pues, claramente cómo han entendido estas palabras Mateo y Lucas (y antes la fuente llamada Logia).

Jesús se dirige aquí a los pobres y a los ricos. Sin embargo, sería falsear sus enseñanzas querer considerar la insistencia en esta prioridad de la búsqueda del reino de Dios como un medio de tranquilizar a los ricos. Porque no existe duda posible; Jesús considera una injusticia que haya pobres y ricos; y ante la dificultad que supone la riqueza para entrar en el reino de Dios (Mc lo, 23 ss.), le pide al joven rico que sea capaz de "vender lo que tiene y de darlo a los pobres" (Mc lo, 21).

Pero no es menos cierto que no estamos aquí ante un programa de reforma de las instituciones. Lo mismo que las palabras sobre la necesidad de odiar al padre y a la madre, o de no enterrar a los muertos, o bien sobre los eunucos, no se han de considerar como elementos de una reforma general. El cambio general se reserva para el reino de Dios. En el marco social existente, el discípulo ha de aplicarse desde ahora, individualmente, de manera radical, las normas del reino futuro. Podríamos prolongar la dirección indicada por Jesús y mostrar que la cuestión social se resolvería por sí mis-

ma, si el individuo se convirtiera tan radicalmente como lo exige Jesús. Así lo prueba el relato del rico jefe de publicanos, Zaqueo (Lc 19, 2 ss.), el cual, sin vender todo cuanto tiene, da la mitad de su fortuna a los pobres.

Por otra parte, a pesar de la insistencia de Jesús en la injusticia social y en la necesidad de la conversión del corazón para oponerse a esta injusticia desde ahora, hay casos excepcionales en los que relega esta cuestión a segundo plano, cuando lo exige el interés primordial del reino de Dios: "A los pobres los tenéis siempre con vosotros, y cuando queráis podéis hacerles bien", dice Jesús (Mc 14, 7) en Betania a quienes censuran a la mujer por haber derramado sobre El un perfume precioso, cuyo valor se hubiera podido dar a los pobres. Pueden existir intereses superiores.

De una manera general, hay que recordar que Jesús, incluso en el Evangelio de Lucas, cuya preocupación social es particularmente manifiesta, basa siempre la acción en la concentración previa. Aunque la escena del relato de María y de Marta (Lc lo, 38 ss.) discurre en un marco íntimo, es característica al respecto. La actividad de Marta, por loable que pueda parecer, no lo es todo. Hay más. María ha escogido la mejor parte. Sin exagerar la impor-

tancia de este relato, no se lo puede pasar en silencio. El confirma lo que hemos dicho de la actitud de Jesús, la cual también ahí es más compleja de lo que algunos piensan. Hay que mencionar asimismo los pasajes evangélicos, en los cuales Jesús, en la cumbre del éxito popular, se aparta de la multitud.

Nuestra conclusión será análoga a la que hemos sacado respecto a la actitud de Jesús con el culto: Jesús denuncia en la predicación la injusticia social del orden establecido. Exige una conversión individual radical de corazón, la cual cambiará desde ahora las relaciones con Dios y con el prójimo. La cuestión está toda ella planteada a la luz del reino de Dios, cuyas normas son del todo distintas de las del mundo y de los hombres.

Los primeros cristianos fueron fieles a la actitud de su maestro. Practicaron una comunidad de bienes que, contrariamente a la impuesta por una organización a los miembros de la secta de Qumrân, no era obligatoria, sino inspirada por el Espíritu Santo, el cual actúa en el individuo (Act 4, 36 ss.; 5 ss., sobre todo 5, 4). Vemos aquí cómo la prioridad de Jesús a la exigencia del arrepentimiento individual radical ha cambiado el orden de las relaciones humanas.

III. LA CUESTION POLITICA

Las constataciones que hasta ahora hemos hecho adquieren un relieve particular, cuando pasamos al problema político. Hemos visto que la cruz de Jesús nos sitúa de golpe ante este problema. Jesús fue condenado por Pilato como rebelde político, como zelote. Lo mismo los zelotes que los romanos podían llamarse a engaño respecto a las verdaderas intenciones de Jesús. Hemos visto que la espera escatológica le daba a Jesús una postura crítica respecto al Estado romano y a los que ejercían el poder; ciertas expresiones y ciertos actos de Jesús le acercaban efectivamente a los zelotes, y otras intervenciones, tales como la purificación del Templo y la entrada en Jerusalén se prestaban muy fácilmente a ser interpretadas en este sentido, cuando el carácter particular de su pre-

dicación mesiánica no se comprendía. Veremos que a los mismos discípulos les costaba trabajo prescindir de las ideas corrientes sobre el reino de Dios. Los movimientos populares suscitados por la acción de Jesús tenían que sugerir la idea de una revuelta zelote. De ahí la hostilidad de Herodes, al cual el éxito de Jesús tenía que antojársele tan sospechoso como lo había sido la actividad de Juan Bautista [1]. El cuarto evangelio, que cuenta con buenas tradiciones históricas en lo que se refiere al relato de la pasión y a los acontecimientos que la prepararon [2], nos refiere en Jn 6, 15 que la multitud, en un momento dado, quiso arrebatar a Jesús para proclamarlo rey. El entusiasmo popular había de cristalizar, tarde o temprano, en esta forma, que se imponía con tanta más fuerza a las turbas, cuanto que sin duda otros jefes zelotes habían sido considerados ya reyes del futuro reino de Israel, identificado con el reino de Dios, como lo sabemos para la resistencia ulterior por las fuentes literarias y, desde hace algún tiempo, también por los descubrimientos de documentos en el mar Muerto relativos a Barkochba. Por eso no es extraño que Pilato relacionara el caso de Jesús con el

---

[1] Las relaciones entre Jesús y Herodes las expone claramente M. Goguel, *Jésus*, 2.ª ed., 1950, p. 281 ss.

[2] Ver M. Goguel, *op. cit.*, y C. H. Dodd, *Historical Tradition in the fourth Gospel*, 1963, p. 21 ss.

de muchos zelotes a los que había tenido que juzgar, como también el de Barrabás, el cual ciertamente era zelote, puesto que, según Mc 15, 7, había sido arrestado en una *insurrección* y se le llama *sedicioso,* cuyo equivalente griego era una de las designaciones de los zelotes [3].

Según Jn 11, 48, el Sanedrín tomó la decisión de denunciar a Jesús como rebelde político a los romanos, por miedo a que éstos hicieran responsables a las autoridades judías cuando el movimiento popular en favor de Jesús adquiriera dimensiones inquietantes. No me es posible reconstruir aquí en su totalidad la demostración para probar que Pilato no tenía simplemente que ratificar una pena pronunciada por los judíos, sino que había de juzgar al mismo Jesús. Remito para los detalles a mi libro Dios y el César [4]. En realidad, en Getsema-

---

[3] Ver K. H. Rengstorf, *ThWbNT* IV, p. 267, artículo *lestes*. La historicidad de la escena de Barrabás se admite cada vez más, incluso G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, 1956, p. 151.

[4] 1956. Mi argumentación la ha seguido más tarde, en buena parte, P. Winter, "Marginal Notes on the Trial of Jesus", *ZNW*, 1959, p. 14 ss. y 221 ss. Mucho antes de la publicación de mi trabajo, el artículo fundamental de H. Lietzmann, "Der Prozess Jesu", *SAB*, 1931, página 313 y siguientes, suscitó una larga discusión en *ZNW*, 1931 y 1932. J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, 1951, 3.ª ed., 1960,

ni es primeramente la cohorte romana la que arresta a Jesús. Fue, pues, prisionero de los romanos. El interrogatorio ante el sumo sacerdote era más bien una consulta moral deseada por Pilato, a fin de estar seguro de no herir a las autoridades judías. El verdadero proceso era el proceso ante Pilato; por tanto, el proceso político. La responsabilidad moral correspondía al partido del sumo sacerdote [5]; la responsabilidad jurídica, a los romanos.

Por eso, Jesús sufrió la pena de muerte romana, la crucifixión [6], y la inscripción (el *titulus,* según la expresión técnica) de la cruz indicaba como crimen el intento zelote de hacerse rey de Israel, país administrado por los romanos.

Estos hechos, que hoy se pueden considerar históricamente probados, los invocan los que pretenden que Jesús habría sido un revolucionario zelote. Mas, ¿se puede deducir realmente como ellos, del hecho de que Jesús fuera denunciado y crucificado como zelote, la conclusión de que lo fue? Es una conclusión muy pre-

---

defiende más bien el punto de vista tradicional, atribuyendo un papel más importante al Sanedrín, en el sentido de Marcos y Mateo..

[5] Por tanto, no al conjunto del pueblo judío.

[6] Ver antes, p. 18.

cipitada. Un examen de la actitud de Jesús respecto al problema político de su tiempo prueba, por el contrario, que, desde el punto de vista de la acusación de zelotismo, su condenación fue un error judicial. Se debe a que los paganos no comprendieron, y probablemente ni podían hacerlo, el carácter de su actitud escatológica [7].

Tenemos que examinar, por tanto, su noción del mesianismo. Hemos visto que los Evangelios están de acuerdo en referir que Jesús evitó los movimientos de la multitud, particularmente, según Jn 6, 15, cuando quería proclamarle rey. Es verdad que no parece haber atacado directamente a los zelotes y a los *sicarii,* como atacaba a los fariseos [8]. Sin embargo, los zelotes debían saber que, a pesar de una cierta simpatía por determinados aspectos de su movimiento, jamás se había adherido a su partido

---

[7] De la misma manera, los errores modernos sobre las relaciones entre Jesús y los zelotes se explican porque no se tiene en cuenta el carácter particular de la escatología de Jesús.

[8] S. G. F. Brandon, *op. cit.*, subraya este punto particularmente. En un breve artículo, aparecido en el momento en que el presente trabajo estaba en prensa, M. Hengel, "War Jesus Revolutionär? 6 Thesen", en *Evangelische Kommentare* Nr. 12, 1969, p. 694, estima que la polémica de Jesús contra los fariseos implicaba la que sostenía contra los zelotes, que representaban el ala extrema de aquéllos.

y que no había querido hacer causa común con ellos.

Podemos preguntarnos si en las palabras, un poco enigmáticas, sobre "los violentos que hacen fuerza al reino de Dios y lo arrebatan por la violencia" (Mt 11, 12), palabras que no se sabe si contienen una censura o un elogio, Jesús piensa en los zelotes [9]. El término griego que traduzco por *violencia* (bia), parece sugerir más bien una censura. Pero es posible que la palabra sea intencionadamente equívoca, en cuyo caso reflejaría bien el doble sentimiento de Jesús respecto a los zelotes. El capítulo juanista sobre "el buen pastor" (Jn 10), creo que comprende una alusión a ciertos jefes zelotes que entregaban a los suyos a ser degollados por los romanos. Tal me parece la explicación, si no absolutamente cierta, en todo caso la más probable con mucho, del pasaje sobre los falsos pastores (v. 8) *(mercenarios)*, y podría basarse en una tradición histórica: "Todos cuantos han venido antes que Yo son ladrones y sediciosos" [10]. El pastor falso, dice Jesús,

---

[9] Esto se impone tanto más, que los mismos rabinos reprocharon—es cierto que más tarde—a los zelotes el haber provocado el fin con la violencia. Ver M. HENGEL, *Die Zeloten*, p. 129 ss.

[10] Esta explicación es tanto más probable, cuanto que el término griego *(lestes)* empleado aquí para *ladrón, sedicioso*, se empleaba, según lo hemos visto, para de-

no salva la vida de las ovejas, mientras que el buen pastor da su vida por las suyas. Aun cuando haya que admitir el martirio de ciertos jefes zelotes, el Evangelio juanista distingue con precisión el sacrificio de Jesús del de ellos: "Nadie me quita la vida, sino que la doy Yo mismo" (v. 18).

Esto nos lleva directamente al fondo mismo de nuestro problema. ¿Se atribuyó Jesús un papel directo no solamente en el anuncio, sino en la venida efectiva del reino de Dios? Segunda cuestión: si lo hizo, ¿cómo concibió esa misión? La escuela de Bultmann da una respuesta negativa a la primera pregunta; Jesús únicamente habría tenido conciencia de que tenía que anunciar, a la manera de los profetas del Antiguo Testamento, el reino de Dios. Me parece que se impone la objeción siguiente: el error judicial de los romanos no hubiera sido posible, ni las autoridades sacerdotales hubieran podido denunciar a Jesús a los romanos como jefe zelote que buscaba la realeza, de no basarse en una pretensión real, la que fuera,

---

signar a los zelotes; ver antes, p. 45, n. 3. La explicación de A. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, 1930, ad loc., según la cual se pensaría aquí en los profetas, me parece imposible. La interpretación que propongo, la ha adoptado también J. DE LA POTTERIE, "Le bon berger", en *Populus Dei, Studi in onore del Card. Ottaviani*, 1969, página 939 ss.

de Jesús, que, deformándola, podían interpretar erróneamente en el sentido del mesías político esperado por la mayoría de los judíos. Así lo prueba la inscripción de la cruz [11]. Según la costumbre romana, un letrero debía indicar, sin duda obligatoriamente, el motivo de la condenación [12] (en este caso, debió colocarse también un *titulus* análogo en lo alto de la cruz de los otros dos ajusticiados, cualquiera que hubiera sido su crimen). La autenticidad de la inscripción de la cruz de Jesús como tal, prescindiendo del carácter excepcional que el cuarto evangelio parece querer atribuirle [13], no se puede negar [14].

---

[11] El argumento me parece incluso decisivo para toda la discusión sobre el papel que se atribuyó Jesús.

[12] Ver SUETONIO, *Calígula* 32, *Domiciano* 10, DION CASIO 54, 8. La costumbre de atar al cuello de los condenados un letrero indicando el crimen, la encontramos atestiguada más tarde para los mártires de Lión por Eusebio, H. E. V, I, 44.

[13] Jn 19, 19 ss., con la protesta de los sumos sacerdotes y la respuesta de Pilato.

[14] No se ve muy bien por qué H. BRAUN, *Jesus*, p. 50, siguiendo a R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 293, a diferencia de la mayoría de los críticos (H. LIETZMANN, *op. cit.*, p. 320; M. DIBELIUS, "Das historische Problem der Leidensgeschichte", *ZNW*, 1930, página 200; E. DINKLER, "Petrusbekenntnis und Satanswort, Das Problem der Messianität Jesu", en *Zeit und Geschichte, Dankesgabe an R. Bultmann, zum 80. Geb.*, 1964, p. 148, y muchos otros) estima que ha de negar la historicidad. En efecto, en la frase que sigue a esta declaración, reconoce, sin embargo, que Jesús aparecía ante

Para responder a la segunda cuestión, relativa al verdadero carácter de lo que se denomina la conciencia mesiánica de Jesús, es preciso saber que, en tiempos de Jesús, existían ya en el judaísmo dos concepciones muy diferentes respecto al Mesías. Según una, más o menos oficial y compartida por la mayoría del pueblo, el Mesías era un guerrero victorioso, el cual, como Rey, había de establecer en la tierra un poderoso reino de Israel, por el cual reinaría Dios en el mundo. Según la otra, que era la de círculos más reducidos, el reino de Dios se realizaría al margen de las contingencias terrenas, en un marco cósmico, por aquel a quien el Libro de Daniel y los apocalipsis apócrifos llaman "el Hijo del hombre" y que "vendrá sobre las nubes del cielo" (Dn 7, 13). No me es posible exponer aquí una vez más en detalle mi tesis, según la cual Jesús no se consideró como el Mesías político, sino como el Hijo del hombre, y que tuvo conciencia de que realizaba en su persona al mismo tiempo la misión del "servidor paciente de Yahvé", de que habla el segundo Isaís [15]. Las declaraciones de Jesús so-

---

los romanos como causante de perturbaciones y que los adversarios judíos debieron denunciarle como políticamente sospechoso a los romanos. En ese caso, la forma no judía de la inscripción, lejos de ser un argumento contra la historicidad, más bien la confirma.

[15] Debo remitir aquí a mi *Cristología*, 1958.

bre la misión particular que recibió de Dios se refieren al Hijo del hombre y al Servidor de Yahvé.

En todo caso, se admita o no se admita esta manera de ver, es cierto que consideró siempre como una tentación, como su tentación particular, la concepción política del Mesías. Por eso Mateo y Lucas colocan al principio mismo de su ministerio el relato de la tentación, destinado a destacar ese rasgo. Es el diablo el que le muestra los reinos de la tierra: "Todo esto te daré." Le propone el ideal zelote. Jesús responde: "Retírate, Satanás" (Mt 4, 10). No nos sentimos tentados más que por las cosas que están cerca de nosotros. Ante la expectación ferviente de los zelotes, compartida por varios de los discípulos de Jesús; ante el gran éxito conseguido entre las turbas que le ofrecían la realeza, no podía por menos de pasarle por la mente la idea de que quizá debiera realizar ya en la tierra el reino de Dios. Cualquiera que sea el núcleo histórico del relato de la tentación, contiene el hecho innegable que podemos comprobar a través de todos los Evangelios: que Jesús consideró la concepción zelote del Mesías, es decir, política, como su tentación por parte del diablo: ¡Retírate, Satanás!

Efectivamente, la misma tentación, el mis-

mo diablo los ve Jesús actuando en Cesarea de Filipo (Mc 8, 27 ss.). El mismo diablo es quien en aquel momento se sirve del apóstol Pedro, el cual quiere impedirle que desempeñe su función de servidor paciente de Yahvé. "No quiera Dios que esto te suceda", le dice Pedro a Jesús. Mas Jesús pronuncia unas palabras del todo análogas a las del relato de la tentación, dirigidas esta vez a Pedro: "¡Apártate de Mí, Satanás!" Pedro no ha sabido todavía liberarse de la concepción judía oficial, o sea, política y, por tanto, diabólica, que comparte con los zelotes. Cuando declara: "Tú eres el Mesías", piensa en el Mesías político, que no habría de sufrir [16].

---

[16] En *San Pedro, discípulo, apóstol, mártir*, he probado que la parte del relato que Mt 16, 13-23 tiene en común con Mc 8, 27-33 (por tanto, sin las palabras dirigidas por Jesús a Pedro) no debiera llamarse "confesión de Pedro", sino, al contrario, repulsa de la concepción diabólica del Mesías de Pedro". En efecto, Mateo ha unido al relato de esta repulsa otro, completamente diferente, en el cual Pedro llama a Jesús no *mesías*, sino *hijo de Dios*, después de lo cual, le responde Jesús: "Tú eres Pedro..." La historia de estas dos tradiciones diferentes y su nexo redaccional lo he expuesto en mi artículo "L'apôtre Pierre, instrument du diable et instrument de Dieu", *New Testament Essays for T. W. Manson*, 1959, p. 14. Más tarde, en 1964, E. DINKLER examinó el relato en "Petrusbekenntnis und Satanswort, Das Problem der Messinanität Jesu", en *Zeit und Geschichte, Dankesgabe an R. Bultmann zum 80 Geb.*, p. 127 ss.

La tercera tentación, que Lucas pone expresamente en relación con la primera, tiene lugar en Getsemaní. Es ésa "la otra ocasión" que esperaba el diablo, según Lc 4, 13: la tentación suprema. Jesús se ve tentado a echarse atrás ante la muerte. Según Lucas (22, 49), algunos de sus discípulos o partidarios están armados [17]. La cohorte romana se acerca. ¿No podría provocarse una revuelta popular? ¿No sería aquel el momento de poner por obra a pesar de todo el ideal zelote, la guerra santa? ¿No estaría Dios a su lado con más de doce legiones de ángeles? (Mt 26, 53). Jesús resiste a esta última tentación. "Vuelve tu espada a la vaina", dice (Mt 26, 52). Es detenido por los romanos, y los suyos se dan a la fuga.

En la concepción del Mesías Rey, fe y política están íntimamente ligadas. Ahí estriba precisamente la tentación. Por esta razón mantiene Jesús la mayor reserva respecto al título mismo de Mesías, cuando le es aplicado. Sabe que se presta a un equívoco político, y los acontecimientos no hibieron sino darle de so-

---

[17] G. BAUMBACH, *Die Zeloten*, p. 24, observa que la comparación entre los Evangelios (un solo hombre armado —varios) no habla en absoluto en favor de la tesis de BRANDON, según la cual, la tradición habría evolucionado en el sentido de un *pacifismo* de Jesús y de sus discípulos, encaminando a velar su tendencia zelote primitiva.

bra la razón. Sin rechazar expresamente ese título, ya que, privado de su sentido político, hubiera podido aceptarlo, prefirió evitarlo. Por ello impone silencio siempre que se le llama Mesías. Esta explicación, totalmente de acuerdo con la situación histórica, me parece que hace superflua la de W. Wrede [18], que se ha puesto de moda—e incluso se ha convertido en un dogma científico—entre los exegetas alemanes, según la cual la exigencia de ese silencio sería una invención ulterior de Marcos, destinada a expresar el hecho de que solamente después de nico de Jesús, ignorado durante su vida. En Cesarea de Filipo, Jesús no responde ni sí ni no, cuando Pedro le dice que es el Mesías. Sabe que Pedro tiene todavía la concepción diabólica. Por el contrario, sigue haciendo una declaración, *no sobre el Mesías, sino sobre el Hijo* del hombre y el servidor de Yahvé. En repetidas ocasiones he recordado que en Mt 26, 64 la respuesta de Jesús a la pregunta del sumo sacerdote: "¿Eres Tú el Mesías?", cuando consideramos el arameo, no significa simplemente "sí", sino "tú eres quien lo dice" (hay que sobreentender: no Yo) [19]. Esta respuesta es, si

---

[18] *Das Messiasgeheimnis der Evangelien*, 1901, 3.ª ed., 1913.

[19] Ver la prueba y los ejemplos filológicos en A. MERX, *Das Evangelium Matthaeus nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift*, 1902, pá-

no terminantemente negativa, en todo caso sí es evasiva, como lo vemos confirmado en Lucas (22, 68). En Jn 18, 33, Jesús da a la pregunta política que hace Pilato (la única que le interesa): "¿eres Tú Rey de los judíos?", esta respuesta decisiva, que hubiera podido colocar como lema al principio de este trabajo: "*Mi Reino no es de este mundo.*"

Mas, ¿no habría cedido Jesús a la tentación zelote en el momento de su entrada en Jerusalén? ¿No sería ése, como se ha dicho con frecuencia, el acto decisivo por el cual habría pretendido a pesar de todo instaurar el reino mesiánico en el marco nacional? Es cierto que el acontecimiento, si realmente fue observado por los adversarios de Jesús, pudo ser explotado por ellos en ese sentido para convencer a los romanos del carácter peligroso de aquel predicador. El relato ha sido objeto de numerosas discusiones exegéticas. Según unos, el acontecimiento que constituye su base no habría tenido lugar en absoluto en la entrada de Jesús en Jerusalén, y sobre todo no habría revestido la importancia que los Evangelios le atribuyen. Algunos partidarios de Jesús, se dice, en un momento dado y en un lugar que ignoramos,

---

gina 382 ss. Ya ORÍGENES, en su *Comentario sobre Mateo* (Migne, PG, 13, col. 1757), escribe que la respuesta de Jesús no es ni afirmativa ni negativa.

habrían dedicado a Jesús, sin que El la provocara, una ovación, que habría pasado más o menos desapercibida [20]. Sea de ello lo que quiera, si existió intención por parte de Jesús (lo cual no es seguro), hay que subrayar que escogió precisamente el asno (según Zac 9, 9), y no el caballo a la manera de un mesías guerrero, para simbolizar su misión pacífica.

Conocemos, pues, ahora el carácter particular del mesianismo de Jesús. Esta expectación del reino de Dios no podía por menos de llevarle a criticar al Imperio romano. La ocupación romana de Palestina tenía que considerarla una usurpación de gentes violentas, y su pretensión totalitaria, en virtud de la cual el César exigía lo que le correspondía a Dios, no era desconocida de El. No reconocía ningún derecho divinal emperador romano, ni a Herodes, *el zorro* que quería darle muerte.

Todo esto había de hacer a Jesús simpático a los zelotes y explica que éstos se sintieran atraídos por El e incluso pudieran hacerse discípulos suyos. Sin embargo, El no se aliaba con ellos porque su fin y sus métodos no eran los mismos. Jesús no predicaba la guerra, ni con-

---

[20] Así E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, 1957, página 232 ss., y P. Winter, *On the Trial of Jesus*, página 142 s.

tra Herodes que le perseguía, ni contra el emperador. Estaba tan lejos de una aceptación interior y sin reservas del Estado, como de una rebelión contra El. Ambas actitudes hubieran sido incompatibles con su predicación de la buena nueva del reino. Contaba entre los Doce uno o puede que varios antiguos zelotes. Pero de ahí no se puede sacar ninguna falsa conclusión, porque aceptaba igualmente entre los suyos, hecho otro tanto significativo, a un publicanó y, por tanto, a un colaborador, detestado como tal por los judíos, y sobre todo por los zelotes, del poder ocupante, e incluso buscaba la compañía de esos representantes del orden político establecido.

El amor a los enemigos, que Jesús exigía en nombre del reino de Dios, le coloca igualmente por encima de los antagonismos políticos de su tiempo. Excluye toda violencia, tal como la predica los zelotes.

Nada pone más claramente de manifiesto su doble actitud para con el Estado, actitud crítica y, sin embargo, aceptación de su existencia en espera de su cierta desaparición, como la respuesta dada por Jesús a la pregunta de los herodianos y de los fariseos: "¿Es lícito pagar el tributo al César o no?" (Mc 12, 13 ss. par.). Se busca comprometerle. Si responde

afirmativamente, se lo considerará un traidor a la causa del Dios de Israel. Si responde negativamente, confiesa que es un rebelde. Jesús no dice aquí tampoco ni sí, ni no. Su respuesta es intencionadamente ambigua en relación a una alternativa, imposible en El. Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios." Para los zelotes, que respondían a la pregunta: ¿hay que pagar el tributo al César? con un no categórico y que consideraban el mero hecho de hacerla como una prueba de fidelidad a Israel, la respuesta de Jesús tenía que antojárseles un compromiso detestable. Si es cierto que Jesús no condenó expresamente a los zelotes, en todo caso éstos debían condenarle a El. Aunque no hubieran tenido otro motivo para hacerlo, esa respuesta por sí sola hubiera debido bastarles.

Mas, no se debió a diplomacia, ni a la tendencia al compromiso, sino a la fidelidad a la predicación del reino de Dios, la respuesta precisa que Jesús tuvo que dar: dad al Estado lo que precisa para su existencia (hay que sobreentender: será destruido por Dios, no por vosotros. "Dad al César lo que es del César", significa también: no le deis más (entiéndase: si pide más, negádselo). Y a Dios lo que es de Dios", no se ha de interpretar como si estas palabras pusieran a Dios y al César en el mis-

mo nivel; en ese caso, Jesús se hubiera puesto del lado de los herodianos. En efecto, ésa era la postura grata a los representantes del orden establecido político. En realidad, las palabras incluyen una ironía [21] recurso empleado con frecuencia por Jesús. ¿Qué se le ha de dar al César? Dinero. Nos viene a la mente lo que Jesús dice en otra parte sobre Dios y el dinero. Dése al César dinero; le corresponde. Pero demos a Dios lo que es propiedad suya: toda nuestra persona. Como la respuesta de Jesús está más allá del sí y del no, sus adversarios pudieron deformarla, lo mismo que deformaron lo que dijo de su misión divina. Según Lc 23, 2, los judíos conducen a Jesús ante Pilato con esta acusación: "Hemos encontrado a éste pervirtiendo a nuestro pueblo; prohibe pagar tributo al César."

La postura de Jesús me parece tan clara en toda la línea, que parece lícito interpretar en esa misma perspectiva las enigmáticas palabras sobre la espada que los discípulos han de comprar, según Lc 22, 36: "El que no tenga espa-

---

[21] Con razón A. SCHWEITZER, *Mystik des Apostels Paulus*, 1939, p. 305; M. DIBELIUS, "Rom und die Christen im I. Jahrhundert", *Botschaft und Geschichte, Gesammelte Aufsätze*, vol. II, 1956, p. 178, y G. BORNKAMM, *op. cit.*, p. 112, subrayan el paralelismo irónico de las palabras. G. Bornkamm concluye muy acertadamente que

da, venda su túnica y compre una espada" [22]. Sobre todo, no hay que aislarlas de las demás manifestaciones de Jesús relativas a la espada. Así, cuando dice en Mt 10, 34 que ha venido a traer no la paz, sino la espada, Jesús no recomienda en modo alguno la guerra santa, sino que consigna que la decisión ante la cual coloca su predicación a los hombres provoca disensiones, y al mismo tiempo prepara a los suyos a la persecución [23]. A una persecución se refiere la recomendación que acabamos de citar, de comprar una espada. También aquí quedaría eliminada la dificultad, negando su autenticidad. En efecto, generalmente se atribuye esas palabras a la comunidad [24]. Sin pretender negar terminantemente esa posibilidad, creo que los argumentos invocados no son suficientes. Si, como me parece, las palabras son auténticas, advierten a los discípulos que habrán de anunciar la buena nueva en una at-

---

las palabras se oponen "a todas las tentativas..., sean revolucionarias o inspiradas en una lealtad conservadora, de querer ayudar al mundo por medio de ideologías".

[22] Las explicaciones propuestas en el curso de los siglos son tan numerosas y variadas, que se podría escribir una historia de su interpretación.

[23] Lo mismo vale sin duda para las palabras análogas de Lc 12, 49 sobre el *fuego* que Jesús ha venido a traer a la tierra. Aquí es la muerte de Jesús lo que se tiene presente.

[24] Así, con R. BULTMANN y otros, también G. BAUMBACH, *op. cit.*, p. 23 s.

mósfera no precisamente pacífica. No es un llamamiento a la guerra santa, sino una advertencia del peligro a que la predicación del Evangelio puede exponer al discípulo. Individualmente, no vinculándose a un movimiento militar, podrá verse obligado a defenderse, cuando se le impida el ejercicio de su misión [25]. Pero la verdadera intención de las palabras, o más bien del relato, se encuentra únicamente al final. Como réplica, los discípulos le dicen a Jesús: "Aquí hay dos espadas", a lo cual responde Jesús: "Es suficiente." Esto no puede significar que basta con dos espadas; la explicación creo que está en que así da Jesús por terminada la conversación. Tan pronto como ve que los discípulos comprenden su recomendación de comprar una espada en el sentido del zelotismo, presentándole inmediatamente dos, les detiene: "Es suficiente"; lo mismo que impone silencio cuando se le atribuye el título equívoco de Mesías. En Getsemaní, según el mismo capítulo de Lucas, se le hace a Jesús la pregunta zelota: "¿Hemos de herir con la espada?" (v. 49). Y cuando realmente la saca uno, Jesús dice (v. 51): "Basta ya; dejad." No sabemos si el episodio de las dos espadas tiene lugar, como lo sugiere Lucas, inmediatamente

---

[25] Según JOSEFO, B. J. II, 8, 4, los esenios no partían sin ir armados.

antes de la escena de Getsemaní. En todo caso, ambos relatos subrayan una misma actitud de Jesús. "Basta ya; dejad." Hay un límite para toda oposición. Y es precisamente, cuando la oposición se convierte en revuelta violenta.

Otras palabras, en fin, referidas por Lucas (23, 28 ss.), demasiado descuidadas en el debate de nuestro problema, pueden servirnos de conclusión. En el camino del Gólgota, Jesús dice a las mujeres que lloran: "Hijas de Jerusalén, no lloréis por Mí, sino por vosotras y vuestros hijos. Porque si esto hacen con el leño verde, ¿qué no se hará con el seco?" Evidentemente el sujeto de *hacen* son los romanos, que conducen a Jesús al lugar del suplicio. Jesús se designa a Sí mismo como el leño verde, al cual ellos hacen eso. Siendo así, no hay más que una interpretación posible. Jesús dice: "Si los romanos me ejecutan como zelote a Mí que no lo soy y que siempre he puesto en guardia a mis discípulos contra ciertos aspectos esenciales del zelotismo; si me ejecutan a Mí, que soy para ellos un leño verde, ¿qué no harán un día con los verdaderos zelotes?" (el leño seco). Es una última profecía. Como los antiguos profetas, Jesús predice lo que acontecerá cuarenta años más tarde: la victoria de los romanos sobre la oposición judía, que habrá provocado la guerra declarada. Vemos aquí confirmado que Jesús

fue condenado como zelote, pero al mismo tiempo que no lo era, si bien se interesó durante todo su ministerio por aquel movimiento paralelo, pero tan diferente. Debió decepcionar profundamente a los zelotes, y una decepción por el estilo muy bien pudo entrar con mucho en la traición de Judas.

Los primeros cristianos seguirán también en este aspecto las huellas de su Maestro. Porque en el momento de la guerra judía no harán causa común con los zelotes. Además, sabemos que se refugiaron al otro lado del Jordán [26].

---

[26] Los argumentos invocados por S. G. F. BRANDON, *op. cit.*, p. 208 ss., contra la tradición referida a este propósito por Eusebio, H. E., 5, 3, no me parecen convincentes.

Por otra parte, M. HENGEL observa en las seis tesis citadas más arriba, p. 47, n. 8, que los romanos, hasta la persecución de Nerón, no procedieron contra los discípulos de Jesús.

CONCLUSION

La postura de Jesús en relación con los tres problemas que hemos examinado presenta una notable unidad. Está inspirada en su radicalismo escatológico. Este se traduce, de un lado, por una crítica enérgica de las instituciones existentes; de otro, por la repulsa de los movimientos de resistencia, los cuales, en virtud del fin que persiguen, apartan el interés del reino futuro y, mediante el recurso a la fuerza, violan las exigencias de una justicia y de un amor absolutos.

Me he esforzado por mantener estrictamente en el plano de la exégesis bíblica. Que otros intenten sacar de estos resultados las consecuencias para nuestro tiempo. Me gustaría, sin embargo, para terminar, destacar los proble-

mas que plantea esta aplicación e intentar indicar al menos la dirección en la cual se podrían intentar eventualmente las soluciones.

En primer término, quiero subrayar la extraordinaria dificultad de la tarea. Es evidente que la actitud de Jesús no se puede trasponer sin más a la época moderna. Así se deduce ya del mero hecho que nosotros no contamos con un fin inminente del mundo. Una adaptación a la época presente se impone. Pero ahí justamente es donde comienzan las dificultades. Porque toda adaptación (o como se dice hoy, después del segundo Concilio Vaticano, *aggiornamento)* es fácil, mientras nos limitamos a transformar las declaraciones y los imperativos bíblicos únicamente de forma que el hombre moderno los entienda y los acepte en el contexto de sus propios problemas. Pero la labor y la dificultad esenciales de este trabajo estriban en el esfuerzo que hay que realizar para no abandonar ni atenuar la base bíblica fundamental. Eso es lo que se olvida hoy con demasiada frecuencia.

Mas aquí conviene plantear una cuestión previa. ¿Semejante trasposición, ¿no es imposible a la postre? ¿No pedimos demasiado al Jesús histórico, al querer tomar como norma de nuestra actitud respecto a las instituciones

existentes o a la revolución, su doctrina o su postura personal? Hemos visto que su expectación del fin ni siquiera nos permite incorporarle a los grupos religiosos, sociales y políticos de su tiempo. ¿No resulta imposible, con mayoría de razón, hacerlo en lo que se refiere a nuestros grupos modernos? El slogan de la religión *opio del pueblo* y al margen del mundo, ¿no habría que aplicarlo sobre todo a las enseñanzas de Jesús? No obstante, ¿es exacto que la expectación escatológica de Jesús le hace indiferente a este mundo? ¿No hay que distinguir entre el mundo considerado como lugar de nuestros actos y el mundo considerado como norma de esos mismos actos? En el primer caso, la postura de Jesús es absolutamente positiva; en el segundo, únicamente negativa. Por otra parte, su esperanza, ¿no es para El justamente el estímulo más poderoso para luchar, pero de una manera consecuente dentro de todos los grupos existentes, en pro de la justicia en este mundo que pasará, mientras dure todavía? Si consideramos la cuestión bajo este ángulo, no es posible en principio negar la posibilidad de la trasposición a las condiciones de nuestro tiempo.

Tampoco se ve seriamente amenazada por la *secularización* del mundo moderno, ni por su trasformación debida a los *progresos técnicos,*

cuya importancia tanto se subraya hoy. Sin pretender subestimar esos dos fenómenos, nuestra época, con un sentimiento de superioridad como el que podemos observar también en ciertos períodos de los siglos pretéritos, me parece que exagera el cambio de situación por lo que se refiere a la predicación del Evangelio. No deberíamos olvidar que, desde el siglo primero, la reacción inmediata del mundo grecorromano ante la predicación de Pablo fue la risa de los atenienses en el Areópago. Desde luego, el Apóstol se adaptó al medio ambiente—haciéndose judío con los judíos y griego con los griegos—; pero para impedir esas risas no modificó la esencia misma del Evangelio, que ya entonces le resultaba extraño al mundo, la *locura de la predicación.*

Con estas consideraciones no pretende minimizar la dificultad de la tarea que he mencionado. Al contrario, veo un punto importante, en el cual me parece imposible esa trasposición. Me refiero a la expectación de un fin inminente, que, como lo hemos visto, tenía Jesús. Es cierto que Jesús no contó con una duración del mundo prolongada durante siglos. Tenemos aquí efectivamente una diferencia entre El y nosotros, que es infinitamente más importante que cuanto se dice sobre la influencia de la secularización y del progreso de la técnica en

nuestro mundo moderno. Por lo demás, esta diferencia no se ha reconocido solamente en nuestros días. Entraña consecuencias para un aspecto particular del problema que nos ocupa y se traduce en el hecho de que Jesús no toma en consideración más que la conversión individual del hombre sin interesarse por una reforma de las estructuras sociales. Cuando contamos con siglos por delante, no podemos por menos de reconocer que unas estructuras sociales más justas favorecen también la conversión individual exigida por Jesús. Hay que postular, por tanto, una influencia recíproca de la conversión individual y de la reforma de las estructuras. Pero no es menos cierto que la labor primordial del cristiano es cambiar los corazones.

La postura de Jesús respecto a un fin inminente y el desinterés subsiguiente para con las estructuras sociales son elementos importantes para una comprensión correcta del problema de la aplicación a nuestro tiempo. Con todo, no justifican en principio la renuncia a todo intento de aplicar las enseñanzas de Jesús a nuestra propia actitud respecto al mundo. En efecto, la esperanza de Jesús no se confunde con la forma particular de la expectación de un fin inminente, y cuando Jesús pide a los discípulos que busquen ante todo el reino de Dios, con

anterioridad a cualquier consideración de los bienes materiales, esa exigencia no pierde su Pascua se habría proclamado el carácter mesiá-valor, por más que hoy admitamos una influencia recíproca de la conversión individual y de la reforma de las estructuras. El fundamento escatológico de la postura de Jesús no cambia, aunque sepamos que la existencia del mundo ha de proseguir durante siglos. ¿No debería nuestra época, tan preocupada por las reformas, tomar muy en serio, justamente en interés de esas reformas, la exhortación de Jesús a la conversión individual de los corazones, que implica también la renuncia a la violencia? ¿No se excluye la influencia recíproca de que hemos hablado, o al menos no se aminora, cuando no se reconoce la prioridad del cambio de corazón, objeto primordial de la predicación cristiana?

He recordado brevemente, en el capítulo sobre la cuestión social, que los primeros cristianos, fieles a Jesús, practicaron una comunidad de bienes no obligatoria, sino basado en una decisión individual tomada con entera libertad. Esta práctica, ejercida únicamente en los primeros tiempos del cristianismo primitivo y que no equivalía todavía en absoluto a la creación de una estructura social propiamente dicha, nos permite entrever, sin embargo, al menos por analogía, cómo la conversión individual puede,

en todo caso, inspirar intentos de reformas sociales y cómo éstas pueden inspirarse en las enseñanzas de Jesús, aunque caigan fuera de sus preocupaciones.

Los cristianos que hoy comparten la responsabilidad de las reformas deberán utilizar con plena libertad todos los medios técnicos que pone a su disposición el mundo moderno, pero habrán de abstenerse de pretender manifestar su competencia tomado sus normas últimas del mundo moderno en lugar de tomarlas del Evangelio.

Hemos visto que el radicalismo escatológico de Jesús es la base de su obediencia absoluta a la voluntad divina y, por tanto, de su condenación de todo legalismo, de toda hipocresía e injusticia. También los zelotes toman como punto de partida un radicalismo escatológico; pero, tanto desde el punto de vista del fin que persiguen, el reino de Dios, como de los medios que emplean, es Jesús mucho más radical que ellos. Su fin y sus normas no son "de este mundo", como ocurre con los zelotes. Por esta razón se opone tanto a los defensores del orden establecido como a los zelotes. No se puede concluir de ahí que Jesús nos pide que eliminemos por completo todo discernimiento moral, incluyéndolo todo sin distinción en la misma condena-

ción. He destacado vivamente que, en cierto sentido, Jesús estaba cerca de los zelotes como también de los fariseos, cuya ala extrema representaban. Precisamente por esta razón puso en guardia a los que se consideraba cercano, contra las terribles consecuencias de su error fundamental, que hacía tan problemáticos todos sus esfuerzos y terminaba por cambiar a los no conformistas en conformistas. Porque su resistencia se hacía con el tiempo tan popular en Palestina, que se requería valor para reprocharles el no tomar sus normas de un reino que no es de este mundo.

Si quisiéramos, también bajo este ángulo, intentar, con toda la prudencia necesaria, mostrar cómo se puede aplicar a nuestro tiempo la actitud de Jesús, diríamos que existen límites a la colaboración del cristiano con los grupos *seculares,* no cristianos, en los cuales cree descubrir la realización de un ideal cercano al Evangelio. Por supuesto, deberá intentar el contacto con esos grupos y alegrarse de que quizá estén más cerca de Dios que otros que se consideran cristianos, y ha de colaborar con ellos mientras que el fin que persiguen y los medios que emplean lo permitan. No obstante, únicamente les prestará un servicio, si no se contenta con repetir lo que ellos mismos dicen. Al contrario, partiendo de su posición fundamental, la

cual, a pesar de todo, es diferente de la de ellos, habrá de decirles algo distinto, y, ante todo, deberá tener el valor, en interés de ellos, de oponerles un no categórico, cuando las metas buscadas y los medios empleados estén en contradicción con el Evangelio. ¿Resiste hoy siempre la Iglesia a la tentación señalada?

Es consolador que en nuestros días los cristianos se sientan comprometidos frente al mundo en una medida no vista antes. Pero deberían preocuparse tanto más de "no avergonzarse del Evangelio" (Rom 1, 16); y ello precisamente cuando se lo mira como una *locura* por parte del mundo (1 Cor 1, 18; 1, 24 ss.). Este deber debiera imponerse a los conformistas lo mismo que a los no conformistas. El apóstol Pablo aplicó a los cristianos con una fidelidad admirable lo que, en las páginas precedentes, hemos creído que constituye la enseñanza y la postura de Jesús, al escribir a los corintios (2 Cor 7, 31) que debían "usar las cosas de este mundo como si no las usaran", y a los romanos (Rom 12, 2): "No os conforméis a este siglo, sino trasformaos por la renovación de la mente." A pesar de la necesidad imprescriptible de trabajar en el mundo y para el mundo, y a pesar de la necesidad de hacerse comprender por El, estos avisos conservan todo su valor. Los cristianos de la segunda mitad del siglo II, nos los describe el

INDICE

Págs.

Abreviaturas 5
Prólogo 7
El problema 13
I.—La cuestión cultual 29
II.—La cuestión social 37
III.—La cuestión política 43
Conclusión 65

autor de la carta a Diognetes (cc. V-VIII), el cual comprendió como nadie la doble exigencia del Nuevo Testamento respecto a la actitud de los discípulos de Cristo en relación al mundo, como personas que no aislan en modo alguno de los demás hombres, sino que, por el contrario, comparten todas sus preocupaciones: "Viven en el mundo, pero no son del mundo" (Diogn VI, 3).

autor de la carta a Diognetes (cc. V-VIII), el cual comprendió como nadie la doble exigencia del Nuevo Testamento respecto a la actitud de los discípulos de Cristo en relación al mundo, como personas que no aislan en modo alguno de los demás hombres, sino que, por el contrario, comparten todas sus preocupaciones: "Viven en el mundo, pero no son del mundo" (Diogn VI, 3).

INDICE

Págs.

Abreviaturas 5
Prólogo 7
El problema 13
I.—La cuestión cultual 29
II.—La cuestión social 37
III.—La cuestión política 43
Conclusión 65